

السياسة والاسياسة فحج الفكر العربي الاسلامي

د. عبد العزيز الفخر

يفتح ابن طباطبا (ابن الطقطقي) كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية^(١) بمقدمة يحدّ فيها موضوع بحثه نوعاً وفصلاً. فهو يقول إن «الكلام على أصل المُلْك وحقيقته، وانقسامه الى رياسات دينية ودنيوية، من خلافة وسلطنة، وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسياسة»^(٢). وإن قال قائل إن هذا مسوغ للأخذ بمقولة المستشرقين ومخالف لفهم من أن صاحب الفخري نهاية سلسلة فقهاء ابتدئ بالماوردي مع محاولته المزعومة للتوفيق ما بين متطلبات السياسة الشرعية وإمارة الاستيلاء عندما زالت شروط الأولى بعد أن استبدت بها الثانية، فإنه لن يصيب. فالحق يخالف هذا كلياً، إذ إن مقالة الفخري الافتتاحية هذه مقالة تقريرية بجته تتضمن خطاباً إخبارياً صرفاً. فجلاً ما يجبر عنه. وليس هذا أبداً بالشئ القليل. هو أن المسائل المدرجة في نوع «السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسياسة» تفتقر عن تلك التي تعالج ما يندرج في باب حقيقة المُلْك وأصنافه والخلافة وأحكامها، افتراقاً يفضي الى أفراد سفر يختص بمعالجة واحدة دون الأخرى ودون أن يؤدي هذا الافتراق الى خلل في أي منهما.

إثبات الفرق، إذن، ليس بالإثبات المصطنع والهجين. فهو يسجل في خطاب إخباري اندراج فئتين من المسائل في نوعين متميزين من المواضيع. ولا يفوتن القارئ أن مبدأ تأسيس كل علم من العلوم العربية الإسلامية هو إثبات موضوعه بالحد ثم حصر مسأله^(٣). الكلام في السياسات العالقة بالحوادث الواقعة مسائل لموضوع، والكلام في حقيقة المُلْك وأصنافه وعلاقتها بالشرع مسائل لموضوع مخالف. يقابل هذا التفريق الفصل بين الحكم وبين أصول الحكم، بين السياسة وأصول السياسة. فكل من هذين النوعين من المواضيع حيّر فكري

مستقل له مفاهيمه التي تستوعب مسائله وشبكة علاقات تربط بين هذه المفاهيم وتسقط دلالاتها على الوقائع ذات الصلة. ويترادف هذا الفصل العلمي مع إقامة فصل أدبي: فللسياسة حيّز أدبي هو كتب نصائح الملوك (والفخري من أبرزها) وحظ من المشاركة في الأدب (بالمعنى الكلاسيكي الذي نجده عند ابن المقفع وابن قتيبة، بمعنى التأدب والتثقف). كما لأصول السياسة انتماء الى أدبيات فقه المصالح العامة بالمعنى الأوسع (من حديث وفقه) وحظ من المشاركة في علم الكلام. تزامن بنى المعرفة وحيّزات الأدب تقابل مع مجالات السياسة والمجتمع. فللسياسة انتماء الى مجال صانعي السياسة، إذ يتم تداول نصائح الملوك والأدب، وشريكهما التاريخ، في البلاط بصفة حصرية؛ بينما تعتنش أصول السياسة في مجالات المثقفين من فقهاء ومتكلمين، ناهيك عن أوساط الثوار والخارجين عن السنّة والجماعة، من شيعة على فرقهم، وصوفية مهدوية وسلفية. يرجع الكلام في السياسة إذن الى السياسة، بينما يؤول الكلام في أصولها الى الأجهزة الأيديولوجية التي تقوم بصياغة أسس الشرعية للخاصة المتفقهة وللعمامة السياسية والشعبية على حد سواء. مجال السياسة مجالس الملوك، ومجال أصولها الدعوة وأهل الإجماع.

الفصل الذي يثبت بموجبه صاحب الفخري موضوعه، إذن، فصل بين موضوعين متميزين. هو فصل بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي؛ بين السياسة كفن وعمل وبين اللإسياسة كعلم. السياسة فنّ، هي فن التصرف بالبشر، هي «سياسة الرعية وتحصين المملكة». إنها تعبير يستعمل في مجال تربية البهائم كما يطلق على إدارة الناس؛ وفي كلتا الحالتين لا يتعدى مجال دلالاته حيّز الفعل المباشر والممارسة التقنية الى حيّز نظري يتم فيه حد موضوعه بالجمع والمنع، كما لاحظ ابن خلدون بالإشارة الى سراج الملوك للطرطوشي^(٤). ففي كتب نصائح الملوك كما في كتب الأدب وما تتضمنه من تاريخ وسياسة، وهذه بما هي أخبار حكمية وتاريخية وبما هي روايات للاعتبار، وليس بما هي نظرية للدولة والسلطة. هي سياسة بما هي أخبار عن السياسة، وليست علماً مبنياً على هذه الأخبار. أما اللإسياسية التي يفصلها ابن طباطبا عنها فهي تدرج في علمي الفقه والكلام كمسائل مشتركة بينهما، وإن كانت في كل منهما تدرج تحت السطوة المفهومية لموضوع كليهما - المعاملات والعقائد - وتأخذ معالجتها في كل من الحالتين مقصداً متميزاً، تشريعياً في الأولى، دالاً على العناية الإلهية في الثانية، أي كعرض لشروط الأمامة وعلاقتها بالسلطان في الأولى^(٥)، وكبرهان على حكمة الله في حفظ النوع البشري، بدفع الضرر وإقامة نظام الدين في الثانية كما نجدها عند الغزالي^(٦) وفخر الدين الرازي^(٧) وفي ألف ليلة وليلة^(٨).

أما السياسة لأصولها كالإمامة، فهي كالفروع للأصول في الفقه. ولئن كان أصوليو الفقه يرمون وضع أصولهم وتهذيبها لبناء الفروع عليها، إلّا أن استنباط هذه الفروع كان يتم عملياً وبعد وضع المذاهب الكبرى الأربعة من قبل مؤسسيها وتابعيهم المباشرين، بناء على التقليد وعلى مقتضيات المصلحة العامة، ولم يكن الرجوع الى الأصول واستخدامها في العمليات القياسية إلّا بمثابة استصلاح عبارة وتحويلها بالمجاز الى

خطاب للشرع^(١) في معرض إقامة الاستحسان بأسمائه^(٢). فالعملية القياسية في الفقه - ومنهج القياس برمته - قائم على مقارنة مجازية بين شيء وآخر تربطهما أمانة صلة يسميها الأصوليون علة. ولن نجافي الحق لو أننا قلنا إن العملية القياسية عينها متضمنة في أدبيات السياسة العربية - الإسلامية. فان نحن تفحصنا كتاب الفخري أو سراج الملوك أو كتاب التاج للجاحظ وحتى الكتب المبكرة كالأدب الكبير لابن المقفع، سنجد أن جل المادة التي تدخل في الأبواب المختلفة تتشكل من الأخبار والأقوال الحكيمة الواردة على سبيل الاعتبار. والاعتبار لا يدخل في الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الاقتداء. فالاعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتبر من مغبات لدنيا بصورة عملية وفعالة. ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية ومهنية عمله، واكتساب التقنية إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة لنموذج قائم.

أدبيات السياسة إذن من قبيل الأدلة لصناعة بالمعنى الخلدوني، هي دليل عمل مبني ليس على أصول تستنبط منها تفاصيل، وإنما هي عرض لتفاصيل يجد ذاتها تحول مجازاً إلى نماذج، إلى أصول يصار إلى محاكاتها تفصيلاً في سبيل اتقانها واتقان ما شابهها. مسائل أدبيات السياسة لا ترجع لموضوع، إذ هي ليست مسائل علم بل هي ملكات مهنة، وإن شارك فيها بما هي مسائل - أي بما هي وحدات دلالة مفردة على نصوص أو على وقائع - علما الكلام والفقه اللذين تطرقنا إليهما لتونا. ولذا فليس بمستغرب ولا بمستعجب أن يقسم ابن طباطبا كتابه الفخري إلى قسمين، يدور أولهما حول الحكم والوسائل الكفيلة بإطالة أمد الملك من عدل وغيره، بينما يتضمن الثاني عرضاً لتاريخ الدولة الإسلامية من ابتداء الدعوة وحتى المغول (أولياء نعمة صاحب الفخري) لا يختلف في محتواه أو منحاه عن أي مختصر آخر للتاريخ. فالتاريخ معين للبر كما أن الأقوال الحكيمة والأفعال المتبصرة دخر لها، وقل ما يخلو كتاب في التاريخ من مقدمة تدون القصد من السرد التاريخي، ألا وهو الاعتبار^(٣). وعلى العموم، فبالامكان القول إن الأخبار التاريخية هي المادة التي تحصر بها كتب فن السياسة؛ وليس التاريخ علماً، كما أبلغنا ابن خلدون في مستهل شروعه بتأسيسه كعلم، وإنما هو فن، كالسياسة، يجبر عن الحوادث الماضية، شأنه في ذلك شأن السياسة، ويجبر عن هذه الحوادث بما هي عبر، وبما هي أخبار لا دليل فعلياً عليها إلا تواترها، إذ هي ليست مستنبطة من أسس وأصول بل هي أخبار فرادى لا تدرج في أجناس وأنواع^(٤)، مما ينفي عنها صفة العلم ويديرها في باب المعرفة الصرفة.

لا يبحث فن السياسة في نصائح الملوك وفي الأدب والمعارف التاريخية، إذن، في موضوع هو الحكم ولا في آخر هو الدولة والسلطة. هو يسرد وقائع تتناول سياسة الرعية، ويستخلص منها حكماً لا تتعدى عموميتها باب الفعل، حليماً كان أم عادلاً أم عاقلاً أم أرعناً خاضعاً للأهواء. ففن السياسة وصناعتها، تبعاً لأدبياته، يتجلى في مفردات العمل السياسي، وتمثل حصيلة العبر الأدبية تراكمها لهذه المفردات الواحدة بعد الأخرى، كل منها عمل قائم بذاته ويدخل مباشرة ضمن باب السياسة دون الدخول في حيّز متوسط مصنف للطابع

المفهومي على هذا الحدث. كل حدث يدخل ضمن إطار مراكمة هذه الأحداث حدث فرد، لا علاقة له بما جاء قبله إلا التداعي في إطار ما هو حكيم أو ما هو موتور أو ما هو جائر، حسب نط هذه الأدبيات في تبويب مسائلها.

مراكمة العبر السالفة على غرار الممارسة المستمرة لعمل في إطار اتقان صناعة هو نط السرد وأساسه المتبّع في أدبيات السياسة في الثقافة العربية، الإسلامية، وإن تضمنت العبر هذه عبراً حكيمية من مملكة الحيوان، كما في كليلية ودمنة وحكاية الأسد والغواص كما في البعض من حكايات ألف ليلة وليلة. وليس هذا النمط السردى بالاقصائي أو بالاتفاقي. إذ ليس ثمة مادة تاريخية وحكيمية تتطلب شكلاً كهذا. بل إن الشكل السردى موضع الإشارة هنا هو ما يفرض تشكل مادته وانخراطها في كنفه. فتشكل المادة التقنية السياسية على هذه الصورة هو الرديف المنطقي والطبيعي لفن هذه الصناعة السياسية الممكن استقراره من الشكل الأدبي الذي يستوعبه ويعرضه. وفن هذه الصناعة هو سياسة الرعاية في سبيل الحفاظ على الملك.

إن التوجه الضمني الأساسي هذا نحو الحفاظ على الملك هو ما يملئ الشكل التراكمي للعبر المساعدة على اتقان صناعة الحفاظ على الملك، أي صناعة السياسة. فهذه الصناعة لا تقوم على أسس علمية تجعل من أحوالها أنواعاً وأجناساً وأعراضاً لوحدة جوهرية ما، إذ إنها تقوم في مجال هو السلطة ومانعتها دون أن تكون لأي منهما، في الثقافة العربية - الإسلامية، أسساً مما نطلق عليه اليوم «اعتبارات سوسيولوجية» أو ما في معناها. هي تقوم في مجال لا معالم محددة لأسسه ولا حدوده، بل إن عناصره عناصر ذات جواهر غير معلومة ترتبط فيما بينها بمجرد تواجدها سوية في الحقل الذي تجري فيه ممارسة الصناعة السياسية تواجداً زمانياً ومكانياً. وهذا التواجد الزماني والمكاني لا يخرج عن نطاق زمانيته ومكانيته الصفتين، إذ عناصره وجود صرف. هذا الوجود المجرد هو ما يشكل «الواقعات» التي يتكلم عنها ابن طباطبا صاحب الفخري والتي يوردها كل من كتب في السياسة (وفي التاريخ) في الثقافة العربية - الإسلامية. فالواقعات التي تتبنى عبراً هي الحوادث البريئة عن كل ارتباط بحدّ (سوسيولوجي مثلاً) يفرضها.

فنحن هنا بصدد فعل سياسي يجري في مجال خاو لا جسم له محتويه، إذ لسا بصدد جسم سياسي «Politic Body». كما عبرت عن «محتوى» السياسة بدايات الفكر السياسي الحديث التي رافقت صعود العالم البورجوازي - الرأسمالي، جسم سياسي تمارس السياسة تبعاً لضوابطه وطبيعته. على ذلك، فإنه من الجلي أن الفعل السياسي، وهو نتيجة صناعة السياسة، يجول في فضاء تجريديّ تسكنه الحوادث من الأفعال المجردة والواقعات التي لا ضابط لها غير وضعية واقعة، وبالتالي فإن جمعها في إطار علم هو بالمستحيل. وإن جمعها في إطار فن السياسة يضيف عليها رابطاً اصطناعياً هو رابط الأبواب الأخلاقية والحكيمية التي تقسم تبعاً لها أدبيات السياسة، دون أن يطال هذا الرابط العناصر التي تسام به «السياسية» ويفهمها ويلحقها به.

السياسة إذن مجال الفعل المفرد الحادث، وتعلّمها واتقانها إنما يهّذان بالاعتبار بما سلف من الأفعال

المفردة الحادثة . وإن توخينا البحث عن محتوى ظاهر لهذه المفردات لوجدنا أن العبر تنقسم الى الحكيم منها وغير الحكيم ، وأن انقسام الأمور الى هذين النوعين هو التصنيف الأساسي والوحيد الذي تخضع له الحادثات السياسية التي يسوقها أدباء الملوك . الأمور الحكيمة - مثلها مثل نقيضتها - تدخل في أبواب مختلفة من الأفعال التي سبق وأن أدت الى نتائج يتوخاها صاحب الأمر . ولا شك أن العدل هو رأس الفضائل الحكيمة المثبتة للملك والسلطان . فالعدل ليس صفة حكيمة بحد ذاتها فقط - ولو كانت كذلك لكان اقتصر ذكرها على كتب الحكم كالكتب المترجمة عن اليونانية أو المجموعة التي رتبها المشرىين فاتك (مختار الحكم وجوامع الكلم) ، أو كتب الأخلاق كسفر مسكوية في تهذيب الأخلاق - بل إن علاقتها بالسياسة تكمن في كونها إحدى دعائم الملك . فهذا أبو حمو ، ملك بني عبد الواد في تلمسان و (لفترة) ولي نعمة عبد الرحمن ابن خلدون وأخيه ، يقول انه « لا سلطان إلا بجيش ، ولا جيش إلا بمال ، ولا مال إلا بجباية ، ولا جباية إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بالعدل »^(١٣) ، في مقال من الواضح فيه أن القطب الموجه لسلسلته الاستدلالية هو السلطان ، وأن القطب الموحد للمساائل حول السلطان هو العدل ، تاركاً الصفات الأخلاقية الأخرى كالشجاعة والكرم والحلم والعفو بمثابة « الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وجماله وبهجته وكماله » . كما جاء في عنوان الباب الثالث من كتاب أبي حمو . وها هو الطرطوشي يرى في العدل « أس كل مملكة » ، مساوياً به ما يطلق عليه اليوم تعبير « الاستقرار »^(١٤) . الذي دونه لن يكون هناك مقام للسلطان دائم ومستمر في سطوته وغلبته .

العدل أساس الملك إذن . والعدل هو ما يجعل مفاصل السياسة وأمور المملكة والرعية تعمل بكفاءة . وقضية العدل هذه هي ما تفصل بين فئتي المفردات التي رأيناها إما حكيمة أو نقيضها . فيقيم ابن المقفع في المطلب الحادي عشر من الأدب الكبير فضلاً ما بين الملك الذي سيؤدي الى دمار المملكة (وزوال الملك) ، وهو ملك الهوى ، وبين ملك الدين وملك الحزم اللذين يشتركان في إقامة أمر الملك (وبالتالي في الحكمة) ، ولو اختلفا في أمر خارج عن جوهر الملك - أي كونه ملكاً - وهو علاقتهم بالشريعة . وكذلك الأمر ، فنحن نرى ألف ليلة وليلة تصنف الملك الى ثلاثة أصناف هي ملك الدين وملك المحافظة على الحرمات وملك الهوى ، حيث يتكفل الشرع في الصنف الأول والعقل في الثاني باقامة العدل^(١٥) .

ولئن كان الطرطوشي يشترط ويرى في كل ما عدا الشريعة الإسلامية جوراً ، إلا أنه رأى « صلاح الدنيا » في الشريعة الإسلامية وفي السياسة الإصلاحية في النموذج الفارسي على حد سواء^(١٦) ؛ فكلاهما عادل عملياً ، وإن كان عدل الشريعة يفرض شروطاً ما فوق سياسية لا تتوفر لدى الفرس . وتبنى تصنيف الملك هذا على أساس العدل واللاعادل وعلى أساس التفريق الفرعي بين أنواع العدل الفارابي ، حيث قسم الملك الى نوعين ، السني القائم على المعرفة والاستنباط والجهاد ، وملك الأفاضل ، وهو بمثابة ملك أفلاطوني مؤسلم ، إذ يتضمن الجهاد بجانب الحكمة كخاصية^(١٧) .

ما لدينا من التصنيف لا يتعلق ، كما يقال في الأرجح ، بأصناف الدولة . إن ما لدينا من تصنيفات

يضاف إليها تصنيف ابن خلدون ذائع الصيت ، هو تسجيل لأنواع من المفردات السياسية بتبويبها . ليس لدينا هنا تصنيفاً لأنواع الدولة قائم على مفهوم الدول ولتنوع أشكالها ، بل تسميات لضروب من صناعة السياسة كما تستقى من الوقائع والحادثات ، وليس بما هي سياسة وأصولها^(١٨) . لا يتناول التصنيف أبواباً قائمة على أصول السياسة وجسمها ، بل ترتيباً مبوباً لفروعها . فموضوع المسائل التي يتم التبويب على أساسه ليس السلطة ، ولا هو الدولة (فلا أنواع للدولة ، كما سنرى) ، بل ضروب الملك بما هو فعل مفرد ، أي بما هو سياسة للرعية وللأنداد ، من عدل وطفیان وحلم وحكمة وهوى .

★ ★ ★

والآن من السياسة لذاتها الى السياسة بذاتها؟ فصل صناعة الساسة عن غيرها في أدبياتها لا يمت بصلة لعلاقة السياسة بجسمها ، بل هو فصل في مصدرها . مصدر السياسة الملك ، وعقدة السياسة الملك ، وترتبط المفردات السياسية بالملك كارتباطها بموقع مرجعية عمودية تستتبها مباشرة دون أن تربطها بعضها ببعض . ويمكن أن نقول ، ولو مجازاً ، إن موضوع السياسة هو الملك ، ولو أن أدبيات السياسة لا موضوع لها ، بل هي تجمع مسائل تتعلق بالملك . فلا تجد ألف ليلة وليلة حرجاً في أن تذكرنا دوماً بأن العلاقة مع الملك علاقة أحادية الجانب ، الفاعل الوحيد فيها هو الملك . فكلما دخل ملك الى محل حكمه وجلس على سريره «ولّى وعزل وأمر ونهى»^(١٩) . وقلما يترى هرون الرشيد في ألف ليلة وليلة إلا بصحبة الدليل الأكيد على مركزيته ، ألا وهو مسرور السياف - وهو بمثابة آلة في يد صاحبه ، كما يتأكد ذلك بمعارضة اسمه ووظيفته . وينبئنا الجاحظ بأن لا استقامة للرعية إلا بملكها ، إذ الملوك هم الأسس والرعية هم البناء «وما لا أسس له مهدوم»^(٢٠) . وتستوي بلاغة الجاحظ - والبلاغة عند العرب المسلمين هي مطابقة اللفظ والمعنى - مع بلاغة الطرطوشي في إبانته عن علاقة الملك بما سواه في قوله إن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد^(٢١) . وها هي نزهة الزمان تذكر ملكها بأن «الإمارة مدار عمار الدنيا»^(٢٢) ، تماماً كما رأى ابن خلدون في الدولة «السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران» . فالعمران ليس أساس الملك بل إن الملك سبب وشرط العمران^(٢٣) ، ناهيك عن كونه سبب تراتب الرعية بالضروب مختلفة عن تلك العمرانية .

ننتقل بذلك من تجريد الصناعة السياسية الى تجريد آخر هو أصلها ، وهو تجريد السلطة؟ ومن معاملة «الجسم السياسي» الى هذا الجسم بذاته في شكل رعية «ولاحقاً» بشكل عمران . وفي كلتا الحالتين - في الأولى ، السياسة لذاتها وفي الثانية ، بذاتها - نرى وضعاً بنيته الحصرية هي العمودية الصرفة . والعمودية الصرفة هذه هي ما يرسم الملامح التي تمنع لا ترابط مفردات الصناعة السياسية التي ألعنا إليها من أن يجعل تحويلها الى خطاب - وإلى شكل أدبي بالتالي - ممكناً وليس مستحيلاً . أما في انتقالنا في محتوى العمودية موضع بحثنا من عمودية سردية مجتة لا تتجلى ولا تتماكس إلا في العلاقات السردية لمسائل تأخذ حيزاً نصياً واحداً ، الى عمودية إلحاق ، أي في انتقالنا من السياسة لذاتها الى السياسة بذاتها ، فهذا يوصلنا الى تحديد بنى الاستبداد .

رأس بنى الاستبداد الإلحاق العمودي . فكل ملك يقوم على هذا الإلحاق ، كما أن كل دولة تتساوى مع هذا الإلحاق . فالإلحاق المطلق ، أي الاستبداد الذي يتضمنه خطاب السياسة في الفكر العربي - الإسلامي ، هو ما يلغي العنصر الفرد في حقل السياسة ويلحقه بأصله ، وهو الملك . ومن المنظور السياسي - وهو ليس منظور الجسم السياسي الذي لم يدخل ضمن حقل رؤيا الفكر العربي - الإسلامي أساساً - لا يمكن سوى الإلحاق ويستحيل الاستتباع الذي رآه وضاح شرارة في ابن خلدون حيث هو موجود لفظاً وليس معنى . فالاستتباع يحافظ على الخصوصية الجوهرية للشيء المستتبع ، أما الإلحاق الملكي ، أي الاستبداد الذي نقرأه في الخطاب السياسي العربي - الإسلامي ، فدعامة الأساسية نفى صارم (في إطار الخطاب على الأقل) لكل خصوصية ولكل مرجعية خارجة عن سطوة نقطة الترابط العمودي لكل شيء فيغدو الاستتباع « في العقل » وليس في واقع الخطاب ، ليس « لنا » كما كان هيجل يقول .

وهكذا فإن الملك فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق ، علاقتها بـ « جسمها » تراتبية صارمة سبق وان وصفت وصفاً كافياً وشافياً يغنيان عن متابعة أمرها هنا^(٢٤) . فالملك ضروري بغض النظر عما إذا كانت هذه الضرورة تعبيراً عن حكمة الله^(٢٥) أو عن متطلبات العقل والطبيعة للوازع كما عند ابن خلدون ، أو بناء على الحكمة^(٢٦) ، وهو في جميع الأحوال ناشئ عن أن عدمه يفضي الى شريعة الغاب - وبالتالي الى انتفاء النوع^(٢٧) . وليس النوع وبقاؤه فقط هو ما يقوم بالملك والسلطان ، بل إن الدين لا قوام له إلا به^(٢٨) ؛ تماماً كما أنه لا قدرة للعقل المدرك للعادلة من الإتيان بها ومن الرجوع للقوة الغضبية التي في النفس^(٢٩) . القوة الغضبية تطلب الغلبة^(٣٠) تماماً كما أن الملك ، كما ذكرنا ابن خلدون مراراً ، يطلب التغلب والاستبداد بطبعه . وليس ثمة معارضة لفعل الطبع الملكي إن تحقق وتجلّى ، كما أن استمرار تحققه ووجوده منوط كلياً بدرء الممانعة وبنفى حدود الاستبداد .

لا بد وأن القارئ قد لاحظ أننا نتكلم عن الملك وليس عن الدولة . سبق ونوهنا أعلاه صراحة بأن تصنيف السياسة هو تصنيف لضروب الصناعة السياسية وليس لأنواع الدولة . كما أن القارئ لا بد وانه استفطع عزوفنا عن الكلام حول الدولة ، وهو لا شك محق في استفظاعه ، إذ إن عزوفنا الطبيعي متأثراً عن كون الملك حصراً وليست الدولة المسألة الجوهرية في صناعة السياسة وفنها وأدبياتها . وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات ، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في الترتيب العمودي الذي هو أساس الملك . فهي تبدو كوزارة مثلاً ، أو كحجاجة أو كقضاء ، وفي هذه الوظائف الملكية والخلافية رسائل كثيرة للماوردي وغيره . تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لا حق للملك ، ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية ، أي أن الدولة تظهر بما أطلق ابن خلدون عليه اسم « الدولة الشخصية » ، كدولة معاوية أو يزيدجرد أو برقوق ، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي ، بما هي « دولة كلية » - كالدولة الأموية أو الدولة الساسانية أو الدولة التركية . وكما أن الدولة لا تظهر إلا بصورة العيانية التي تقتضيها صفتها الشخصية كعرض من

عوارض الملك وأحد لواحقه والتي يقتضيها النظام السردى السائد في صناعة السياسة الذي كشفنا عن أسسه أعلاه؛ فهي تظهر بما هي سياسة بما هي سياسة للرعية وللأفراد وبما هي فعل ملكي. وتظهرها كوظائف الملك. والملك قوام ما ليس بملك. يجد من انخراطها ضمن حيزات في الجسم السياسي ويجعل منها مجرد هنيئات من الفعل الملكي، من صناعة السياسة.

أما الكلام في الدولة بتميزها عن الملك، فله مجال آخر تماماً ويعتاش في مجال مفهومي وآخر سردي منفصل، كما لمفرداته صلة بمحلول متميزة للمعاني والمفردات. فالدولة لفظاً تستدعي الشعوب والقبائل والأمم التي تنخرط في أسائها استمرارية الدولة استمراراً فعلياً عوضاً عن كونها، كما في دولة الملك، تتابعاً للأفعال في وضعانيتها والصادرة عن فرد واحد. وهي مفهوماً تندرج في فهم وعرض يتخذ كبنية أساسية للتتابع الزمني لأحداث تعرض ليس بما هي أفعال مفردة، بل بما هي حوادث متكاملة. أي أن خطاب الكلام في الدولة يتبنى ما أطلق عليه ابن الأثير في مقدمة «الكامل» عبارة «حادثة متناسقة متتابعة» وحدة أساسية لمجرأه. بكلمة أخرى، الكلام في الدولة يخرجنا عن نطاق السياسة ويدخلنا في مجال التاريخ والتأريخ، والتأريخ نمط سردي ونوع أدبي له مسائله الخاصة به والتي تفصله عن السياسة، وإن كان هناك اشتراك بينهما في الموضوع وفي الحيز الاجتماعي - الثقافي حيث يعتاشا. فالدولة للسياسة شخص الملك وما يصدر عنه من أفعال ووظائف، والدولة في التأريخ تتابع الملوك وتتالي وظائفهم وأفعالهم في نسق زمني؟ هي في صناعة السياسة اسم علم، وفي كتابه التاريخ استمرار حامل هو اسم العلم (٣١).

وكما تخرج الدولة عن نطاق السياسة، تخرج الإمامة والخلافة عن مجالهما. فالإمامة والخلافة من الدين؛ إنهما من العقائد عند الشيعة ومن فقه المصالح العامة عند أهل السنة والجماعة، حيث انقلاب «الخلافة إلى ملك» - وهذه إحدى أساطيرنا التاريخية التي لا زالت تنتظر من يدرسها دراسة معمقة «لا يخل بما قصد بهما في الجملة» (٣٢)، وما قصد بهما، كما رأينا، سفك الدماء، وانتظام العمران كما تقتضي حكمة العناية الإلهية، فالله «يفعل بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان» (٣٣). الخلافة يوتوبيا بالمعنى الضيق للكلمة (٣٤) لا تدخل في بوتقة السياسية. وليس الأمر هنا، كما ألحنا أعلاه، إلى تقية من قبل الفقهاء. فالشريعة، والفقهاء أوصياء عليها، لا تقتضي الإمامة، وما الحكم الشرعي ببطلان إمامة المنهزم، كما نوه القلقشندي في عمل موسوعي هو للأسف قليل الاستعمال في الدراسات المعاصرة، ناتجة عن محاباة صاحب الوقت، بل القصد منه تثبيت الإمام المنتصر حفظاً لنظام الشريعة وتنفيذاً لأحكامها (٣٥). ويصرح لنا ابن خلدون بما كان مضمراً لدى كثيرين غيره عندما يقول بصدد معاوية بن أبي سفيان إنه «أول خلفاء المغالبة والعصية الذين يعبر عنهم أهل الأهواء بالملوك، فالملك لا ينافي الخلافة ولا النبوة» (٣٦).

وكونها يوتوبيا بقيت الخلافة موضوعاً يطرق بنهج مدرسي «Scholastic» خلال تاريخ الإسلام كله، ولم يكن يطرق بما هو موضوع سياسي إلا من قبل المعارضة على أشكالها، كما سبق وأن ألمعنا. أما كموضوع حيائي

معاش ، فرما أفادنا الخبر الذي يسوقه ابن حجر من أن الخليفة الواثق الذي استُخلف في عهد الناصر في العام ٧٤٠ للهجرة كان يلقب «المستعطي بالله»^(٣٧). وربما مزجت الواقعية هذه مع اليوتوبيا في البيت الذي بسبه قتل ابن الأبار القضاعي قصعاً بالرماح في العام ٦٥٨ للهجرة والذي قال فيه عن الخليفة المستنصر الحفصي :

طغى بتونس خلفٌ سموه ظلماً خليفة^(٣٨)

★ ★ ★

الملك والسلطان ووظائفهما مسائل السياسة إذن ، وليس الدولة ولا الإمامة ، كما يذهب أدعياء العلم بالتراث من دعاة العودة إلى التراث . فهؤلاء لم يدرسوا التراث درساً عقلياً يتفق مع متطلبات كل نهضة ، ولا هم اقتدوا واعتبروا بما بيّنه الشيخ علي عبد الرازق منذ زمن طويل بياناً وافياً من أن الإمامة والخلافة ليستا مطلقاً من ضرورات الشرع . وما بيّنه الشيخ الجليل في الإسلام وأصول الحكم هو أن السياسة أمر لا يمت بصلة لأصول الحكم ، بل إن أصول الحكم لا صلة لها بالسياسة وبصناعتها . وهي لم تصبح من شؤون السياسة إلا في القرن التاسع عشر عندما أضحت مقالاً سجالياً يحاور به الغرب . أما الدولة ، فهي بدورها لم تضح مجالاً للسياسة إلا بما هي لقاح من الفكر السياسي الغربي ، أساسه في مفهوم الجسم السياسي بتسمياته المختلفة ، وبموضوعاته المتعلقة بالسلطة وأصولها . أما تسمية اللاسياسي في التراث سياسياً ، وإسناد حيزات وتسميات المفاهيم إلى أصول ليست لها في الواقع ، فما هو إلا إقحام مسميات الغرب بأسماء الإسلام وتراثه ، وما هو إلا دعوة لاسم علم «الإسلام» وتلفيق مضمونه . وهو ، في النهاية ، دور من أدوار بناء أسطورة سياسية يحاول أصحابها أن يعلموا بها النطق لغرائز ثقافية لا تقدر على النطق ، أسطورة سياسية تكون فيها الأسماء أصناماً وصوراً لا مضمون لها إلا أسماءها . أسماء خيّل لأصحابها إنها تنظير لواقع ماضٍ ما زال كامناً في الشارع ، بينما هي في الواقع ليست إلا سجلّ لذليّة أصحابها تجاه قارعة الطريق وأساطيرها .

الحواشي

(١) القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٢) الفخري ، ص ١٤ .

(٣) راجع التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق ناساؤليس وآخرين ، (كالكوتا ، ١٨٥٤ وما يليها) ، ١ : ٦٨٨ والجرجاني ، كتاب التعريفات ، تحقيق فلوجل ، (ليبزيغ ، ١٨٤٥) ، ص ٢٥٦ ، ومعجم لغة ابن سينا الفلسفية لغواشون (بالفرنسية ، باريس ، ١٩٣٨) الفقرة ٧٨٠ ، ٢ .

- (٤) المقدمة، تحقيق كاترمير، ١: ٦٢ - ٦٦.
- (٥) الحيز الكلاسيكي لهذا السرد في الأحكام السلطانية للماوردي.
- (٦) الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق شوبوكشو وآتاي (انقره، ١٩٦٣) ص ٢٣٤ - ٢٣٧.
- (٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... (القاهرة، ١٣٢٣) ص ١٧٦.
- (٨) طبعة بولاق، ١: ١٧٣.
- (٩) تعبير «خطاب الشرع» مأخوذ عن الغزالي، المستقصى من علم أصول الفقه (القاهرة، ١٣٥٦) ١: ٧.
- (١٠) لبعض القضايا الفلسفية ذات العلاقة، يراجع جاك بيرك، مقالة في المنهج الفقهي المغربي (بالفرنسية، الرباط ١٩٤٢)، الفصل الثاني خصوصاً، والقسم الثالث من الفصل الثاني من كتابي ابن خلدون (بيروت، ١٩٨١).
- (١١) يكفي التنويه هنا بعنوان كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر... لابن خلدون، والإشارة إلى مقدمة تجارب الأمم لمسكويه التي نشرها محمد أركون في (1963), Annales Islamologiques.
- (١٢) في استمولوجيا الخبر، أنظر كتابي ابن خلدون، الموقع المشار إليه في الحاشية رقم (١٠) أعلاه.
- (١٣) وسيطة السلوك في سياسة الملوك (تونس، ١٢٧٩)، ص ١١٨.
- (١٤) سراج الملوك (القاهرة، ١٣١٩)، ص ٤٥.
- (١٥) طبعة بولاق، ١٢٧٩، ج ١ ص ١٧٣ - ١٧٤.
- (١٦) سراج الملوك، ص ٤٧.
- (١٧) فصول المدني، تحقيق دنلوب (كامبردج، ١٩٦١)، ص ١٣٧ - ١٣٨. ربما ساعدنا على الخروج من دوامة اعتبار الفارابي وابن سينا وغيرهم، من الهلنستيين، وعلى إعادة الاعتبار لهما ضمن بوتقة ثقافتها العربية - الإسلامية، أن نعتبر ما رواه ابن مريم (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلعمان، تحقيق محمد بنشوب، الجزائر، ١٣٢٦، ص ٢١٥) من أن أستاذ ابن خلدون، الأيلي، كان قد سأل شيخه ابن البناء عن قوله في المهدي، ولما أجابه الأخير بأن المهدي «عالم سلطان»، رد الأيلي بقوله «قد أبنت عن مرادي». ربما كانت دراسة محمد عابد الجابري لابن سينا (في نحن والتراث، بيروت، ١٩٨٠) بداية في طريق يجب أيضاً اللجوء إليه من باب دراسة ظواهر صوفية مهدوية، وعلى رأسها ابن قسي.
- (١٨) قارن ما يقوله عبد الله العروي (اشكالية الدولة العربية - الإسلامية في المشروع، أكتوبر ١٩٨٠، ص ١٩) من أن أصناف السياسة هذه هي بمثابة «طرائق عمل دينية وعقلية وغيرها».
- (١٩) ١: ١٠ وفي أماكن أخرى كثيرة.
- (٢٠) كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق عطوي (بيروت، ١٩٧٠) ص ١١.
- (٢١) سراج الملوك، ص ٤٣.
- (٢٢) ألف ليلة وليلة، ١: ١٧٣.
- (٢٣) لتحليل مفصل لهذه النقطة، انظر كتابي ابن خلدون، القسم الثاني من الفصل الأول.
- (٢٤) انظر قراءة واضح شرارة للجاحظ في «الملك/ العامة، الطبيعة، الموت»، في دراسات عربية، م ١٦ عدد ١٢ (١٩٨٠).
- (٢٥) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٤١.
- (٢٦) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق النشار (بغداد، ١٩٧٨) ١: ١٠٥ - ١١١.
- (٢٧) ابن الأزرقي، بدائع السلك، ١: ٦٧ - ٦٨. لا تترك ألف ليلة وليلة الطير خارج ضرورة الملك الناجم عن الاختلاف: ١: ٣١٩.
- (٢٨) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٥١.
- (٢٩) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق دنيا (القاهرة، ١٩٦٤)، ص ٢٣٤ - ٢٣٧.
- (٣٠) ابن سينا، في النفس، تحقيق فضل الرحمن (لندن، ١٩٥٩)، ص ٤١.
- (٣١) حللت بنية الدولة في الكتابة التاريخية تحليلاً مستفيضاً في ابن خلدون، القسم الثاني من الفصل الأول. وكنا قد بينّا في القسم الأول من الفصل المذكور أن الدولة التي يجري وصف بناها في مقدمة ابن خلدون هي تلك التي تستقرأ من التاريخ كما يتجلى في كتاب العبر، وليس من السياسة.
- (٣٢) ابن الأزرقي، بدائع السلك، ١: ٧١.

-
- (٣٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠ .
- (٣٤) انظر العروي ، إشكالية الدولة العربية - الإسلامية ، ص ٢٥ .
- (٣٥) مآثر الانافة في معالم الخلافة ، تحقيق فرج (الكويت ، ١٩٦٤) ، ١ : ٧١ .
- (٣٦) ابن خلدون ، تاريخ (ط . دار الكتاب اللبناني) ج٢ ، قسم ٢ ، ص ١٨٨ .
- (٣٧) الدر الكامنة في أعيان المئة الثامنة (حيدر آباد ١٩٢٩ وما يليها) ، ١ : ٥٦ .
- (٣٨) ابن خلدون ، تاريخ (ط . دار الكتاب اللبناني) ، ٦ : ٦٥٥ والمقري ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق عبّاس (بيروت ، ١٩٦٨) ، ٢ : ٥٩٠ - ٥٩١ . الخلف هو الحمار الصغير .